

gemeint ist. Offensichtlich handelt es sich, so der Tenor sämtlicher Beiträge des Bandes, bei der europäischen neuzeitlichen Religionsgeschichte also nicht um eine lineare Entwicklung weg vom Christentum und von der Religion hin zu rein weltlichen Deutungsmodellen, sondern um ein Neben- und Gegeneinander von Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung und Sakralisierung. Ursachen, Verlauf und Konsequenzen dieses »komplizierten Wechselverhältnisses« (Lehmann) sind jedoch erst in Ansätzen erforscht. Während *Hartmut Lehmann, Alois Hahn, Friedrich Wilhelm Graf, James W. Fernandez, Martin Greschat* und *Wolfgang Schieder* sich den genannten Phänomenen aus Sicht der Geschichtswissenschaft, Religionssoziologie und Kirchengeschichte grundsätzlich annähern, stehen in den übrigen Beiträgen die nationalen Entwicklungen im Vordergrund: Die Verhältnisse in England (*Kaspar von Greyerz, Hermann Wellenreuther, Robert W. Scribner*), Amerika (*David D. Hall*), den Niederlanden (*Peter van Rooden*), Frankreich (*Claude Langlois, François Laplanche*), Italien (*Edith Saurer*), Deutschland (*Margaret Lavinia Anderson, Wolfgang Schieder*), der Schweiz (*Markus Mattmüller*), Polen (*Leonid Luks, Peter Kriedte*) sowie in Rußland und der Sowjetunion (*Stefan Plaggenborg, Dmitri Y. Furman, Kirill I. Nikonov*) werden dabei durchaus kontrovers gedeutet. Eine eindeutige begriffliche und sachliche Klärung der beschriebenen Phänomene scheint selbst auf nationaler Ebene (noch) nicht möglich.

Die einzelnen Studien verweisen nicht nur, wie Wolfgang Schieder in seiner zusammenfassenden Bilanz betont, auf eine »Vielfalt der religiösen Kulturen« und eine »übergroße Spannbreite des methodischen Zugriffs«, sondern vor allem auf einen hohen Forschungsbedarf. Konsens besteht wohl darüber, daß die These von einem fortschreitenden und ununterbrochenen Säkularisierungsprozeß seit dem 18. Jahrhundert nicht zu halten ist, unklar bleibt aber, in welchem Verhältnis Säkularisierung und ihre Gegenbewegung (Rechristianisierung, Sakralisierung) jeweils stehen: Kann man hier von »historischer Dialektik« sprechen oder greift eher das Bild von einer »Wellenbewegung«? Lassen sich schließlich »religionsgeschichtliche Sattelzeiten« als einschneidende Zäsuren erkennen, die den »freien Blick« zurück und nach vorne erlauben? In welchem Verhältnis steht der neue »Schub konfessioneller Identitätsfindung«, der sich für das 19. Jahrhundert feststellen läßt, zum Prozeß der Konfessionalisierung in der Frühen Neuzeit? Das wichtigste Desiderat ist schließlich die Ausweitung des Blicks über die konfessionell-christlichen Grenzen hinaus: Im gleichen Maße, wie sich Säkularisierung und Dechristianisierung feststellen lassen, wird die wachsende Bedeutung von Religiosität jenseits des Konfessionschristentums – von der christlichen »popularen Religiosität« bis hin zu nichtchristlichen Religionen, »vagierender Religiosität« und synkretistischen Welterklärungsmodellen – erkennbar. Die Erforschung solcher religiöser Formen im Angesicht der Säkularisierung wird noch eine Zeitlang zu den interessantesten und ergiebigsten Forschungsfeldern der (Kirchen-)Geschichte gehören. Der vorliegende Sammelband bietet dazu grundlegende Erkenntnisse und einen guten Einstieg in die Gesamtproblematik.

Anne Conrad

PETER SCHEUCHENPFLUG: Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 27). Würzburg: Echter 1998. 448 S. Kart. DM 56,-.

Zuweilen stößt man auf Arbeiten, an denen zuvörderst verwundert, daß sie nicht schon längst geschrieben sind. So die vorliegende, eine »pastoralgeschichtliche Studie« (Regensburger Dissertation von 1997). Sollte die Bibelbewegung des 20. Jahrhunderts, vielfach verflochten mit der Liturgischen Bewegung, historischen Analogien gegenüber etwa blind geblieben sein? Oder, um nur ein Beispiel zu nennen, das durch andere vermehrbare wäre: Wenn sich bereits der erste Jahrgang der Tübinger Theologischen Quartalsschrift »Über die kirchlichen Maaßregeln bey gegenwärtiger Bibelverbreitung unter den Katholiken« ausläßt (*Peter Alois Gratz*; siehe hier S. 363f.) – hat man darin nie eine *quaestio disputanda* der Pastoral und der Theologie des 19. Jahrhunderts entdeckt?

Die Arbeit von Scheuchenpflug geht in der Darstellung der einzelnen Phasen jeweils von den entscheidenden Inspiratoren aus, die als spirituelle Impulsgeber, als Übersetzer und/oder Herausgeber und/oder als konkrete Propagatoren (auch Geldgeber und Verleger) maßgebliche Träger der Bewegung waren. In der ersten Phase (S. 19–101) ist der Protagonist Johann Michael Sailer und seine im Wesentlichen auf klerikale Multiplikatoren ausstrahlende Spiritualität. Praktische Effekte zeitigte sein Einfluß vor allem in seinem Schülerkreis, so in der »Biblischen Geschichte« von Chri-

stoph von Schmid (S. 69–77) oder in der »reform-seelsorgerlich« regulierten Konstanzer Praxis unter Ignaz Heinrich von Wessenberg (S. 77–87). »Fest steht, daß in keinem anderen katholischen Bistum im deutschen Sprachgebiet in diesem Zeitraum das Schriftlesen der Laien mit solcher Konsequenz gefördert wurde« (S. 87; vgl. S. 160–162. – Wird man jedoch Wessenberg so einlinig als Sailer-Schüler ansprechen können?). Von größtem Effekt war gewiß die Arbeit von Joseph Franz Allioli (S. 90–99), dessen Bibelübersetzung »praktisch zur offiziellen deutschen Bibel der römisch-katholischen Kirche« (S. 96) avancierte (bis zum Erscheinen der Einheits-Übersetzung, 1979), die aber gleichzeitig schon den »Endpunkt in der Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert« markiert (S. 98). – Nebenbei bemerkt, ist die Allioli-Übersetzung auch heute noch überall dort unverzichtbar, wo a) der Text der Septuaginta als der kanonisch verbindliche vorausgesetzt wird, b) seine Singbarkeit, also eine bestimmte Metrik usw., erwartet wird, so zum Beispiel in der byzantinischen Liturgie deutscher Zunge. – Die zweite Phase (S. 102–185) verbindet Scheuchenpflug mit dem Namen von Georg Michael Wittmann und der aus der Vulgata übersetzten Volksausgabe des sog. Regensburger Neuen Testaments. Seine Verbreitung ausschließlich »unter wahrhaft frommen Christen« (S. 119) war von der eigens dafür gegründeten Regensburger Bibelgesellschaft (1804) getragen; sie sollte möglichst kostenlos und für ganz Deutschland flächendeckend erfolgen. – Bereits Teil III (S. 186–264) analysiert die ersten Friktionen: das punktuelle Zusammenfließen von Bibelbewegung und pietistisch (auch apokalyptisch) grundierten Erweckungsbewegungen wie der sog. Allgäuer Erweckungsbewegung um Martin Boos, Johann Michael Feneberg u.a., das sich auch im plötzlichen Interesse der protestantischen Bibelgesellschaften (S. 180–184) an der katholischen Bibelbewegung andeutete, was alsbald als konfessionelles und nicht mehr als »ökumenisches« Signal verstanden wurde. Nun hielt man »die Bibelverbreitung für gefährlich, weil man glaubte, daß dadurch die Autorität der Kirche untergraben werde« (S. 207) – *dadurch*: durch *privates*, »separiertes« Lesen der Schrift durch Laien und durch konventikelhafte Schriftauslegung in erweckten Laienkreisen. Die zentralen Größen auf seiten der Erweckungsbewegung sind hier Johannes Goßner (mit seinen Kreisen) und das von ihm übersetzte und mit Hilfe der British and Foreign Bible Society verbreitete sog. Münchener Neue Testament. – Teil IV (S. 265–401) befaßt sich eingehend und satt an Details mit der Übersetzung, Verbreitung und Förderung (wiederum mit Hilfe der British and Foreign Bible Society) der Bibelübersetzung (zunächst nur des Neuen Testaments) des Leander van Eß, der auflagenreichsten Textausgabe der Zeit, deren schlußendliche Indizierung 1821 die große Krise der Bibelbewegung des 19. Jahrhunderts markiert. Wie weit Werden (und Schicksal) dieses sog. Sulzbacher Neuen Testaments allenthalben eingriff, wird u.a. daran deutlich, daß in unserem Raum auch die Ellwanger, dann Tübinger Theologen gutachtlich oder anders damit befaßt waren (S. 83 Anm. 141, 322, 348, 363f.). – Teil V (S. 402–420) zieht ein Resümee nach verschiedenen Seiten hin, besonders hinsichtlich der Rahmenbedingungen und Chancen der Bibelbewegung des frühen 19. Jahrhunderts, allerdings ohne tiefere Reflexion pastoraltheologischer Gesichtspunkte.

Die Arbeit profitiert ungemein von der ausgedehnten Archivarbeit des Verfassers (namentlich im Archiv der British and Foreign Bible Society und im Verlagsarchiv Seidel in Sulzbach), die im Apparat gut dokumentiert (im Verzeichnis S. 433 aber fast zu bescheiden angedeutet) ist und besticht auch sonst durch ihre Quellennähe. Weit über die Grenzen des eigentlichen Sujets hinaus wird hier ein höchst lebendiges Kaleidoskop einer wahrhaft komplexen Epoche des kirchlichen Lebens sichtbar wie selten sonst. Den im Apparat lückenlos beigegebenen Kurzbiographien aller, aber auch aller im Text genannten Personen, kommt zusätzliche Erschließungsfunktion zu. Mit allerhöchster Kompetenz legt der Autor eine Fülle geradezu vexierender Zahlen und Daten bzgl. besprochenen Bibelübersetzungen und -bearbeitungen, bzgl. der Subskription, Verlagsdispositionen, Bibeldrucken (in einer Unzahl von Varianten), Versand, Sponsoren und allen möglichen Interdependenzen zwischen den genannten Größen auf den Tisch, die in Bezug auf sein Thema auch quantitative Aussagen zulassen. (Allerdings fühlte sich der Leser von dieser an sich löblichen Exaktheit gelegentlich auch hart strapaziert und wünschte sich die *hard facts* aus der Darstellung herausgenommen, evtl. tabellarisch o.ä. an eigenem Ort zusammengestellt.) Die Lektüre ist in jeder Hinsicht lohnend und spannend.

Wenn wir dem Autor folgen, waren die Motive für das Ingangkommen der hier beschriebenen Bibelbewegung recht vielfältig: allenthalben vertiefter Bildungsstand nach dem Durchgang durch die Aufklärung (bei Klerikern und Laien) und dementsprechend verändertes Leseverhalten; das

Erwachen »spiritueller« Bedürfnisse (auch in individueller Verteilung – Zeitalter der »Empfindsamkeit«!); Beginn einer gewissen Mobilität, die parochiale Bindungen relativierte; ein neuer Schub irenischen (»ökumenischen«) Denkens; Reformdruck bzgl. der Formen kirchlichen Lebens; (zu ergänzen:) ein theologisch innovierter Selbstbegriff des Christlichen unter dem Stichwort »Offenbarung« u.a.m. Einer sei seiner wiedergekehrten Aktualität halber besonders genannt: der notvolle Priestermangel nach der Napoleonischen Epoche, namentlich in Südwestdeutschland, der nach »Ersatzformen« für den agendarischen Gottesdienst der Kirche geradezu schrie: Hausgottesdienste, gemeinschaftliche Schriftlesung usw. (S. 415f.). Was man damals dann der befürchteten (und teilweise bestätigten) separatistischen Tendenzen halber schon ab 1819 strikt unterband, wird von kirchlicher Obrigkeit und Seelsorgeämtern heute wieder als heilende Kur und mit großem Nachdruck empfohlen.

*Abraham Peter Kustermann*

BERNHARD STEINHAUF: Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus (Bamberger theologische Studien, Bd. 8). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1999. 456 S. Kart.

Über das Verhältnis von Kirchen- und Profangeschichte wurde in den vergangenen Jahrzehnten heftig und kontrovers diskutiert. Es geht dabei letztlich um die Frage nach der Leitdisziplin, an der sich Kirchengeschichte auszurichten hat. Ist es die Theologie oder die Geschichte? Wie voraussetzungslos kann Kirchengeschichte betrieben werden? In seiner Bamberger Habilitationsschrift geht Bernhard Steinhauß solchen wissenschaftstheoretischen Fragen nach. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überlagerten sich zwei Konfliktlinien, denen sich katholische Kirchengeschichtsschreibung gegenüber sah: Das war einerseits der konfessionelle Aspekt (katholisch-protestantisch), andererseits die Herausforderung durch den Historismus. In diesem Konfliktfeld ging es nicht nur einseitig um Abgrenzung, sondern auch um eine Rezeption der wissenschaftlichen Methoden der Allgemeinen Geschichtswissenschaft und ihre Einordnung in Konzepte der systematischen Theologie, die mit der verordneten Dominanz des Neo-Thomismus zusammenhängen.

Steinhauß beginnt nach den Einleitungskapiteln, in denen – manchmal etwas langatmig und stellenweise undurchschaubar (eine Gliederung in kleinere und überschaubarere Abschnitte hätte der Lesbarkeit einen kaum zu überschätzenden Dienst erwiesen) – Forschungsstand, Ziel, Fragestellung und Methode der Arbeit dargelegt werden (S. 1–33), mit den Voraussetzungen des Streits um die Kirchengeschichtsschreibung (S. 34–45). Charakteristisch für katholische Kirchengeschichte war die aus der konfessionellen Polemik erwachsene Quellenorientierung und die apologetische Ausrichtung. In diesem Sinn bekam Geschichte in der Romantik neu die Bedeutung, »magistra vitae« zu sein, und übernahm so die »Funktion einer theologischen Hilfswissenschaft« (S. 39). Doch gerade im 19. Jahrhundert wurden durch die politischen Umbrüche viele Fragen an die Plausibilität der eigenen Geschichtsüberzeugungen gestellt. Diese »Schwierigkeit mit der Geschichte« (S. 46–75) ging über Methodenfragen hinaus und betraf das »Geschichtsdnken« an sich, nämlich die »Erfahrung, daß sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend eine Kluft zwischen dem normativen Anspruch der theologischen Lehre auf der einen und der Faktizität der realen politischen Situation auf der anderen Seite verbreitert hatte« (S. 74). Die Charakteristika »traditioneller« katholischer Kirchengeschichtsschreibung in der Mitte des 19. Jahrhunderts (S. 76–104) sieht Steinhauß in dem fast vollständigen Ausfall methodischer Reflexion und der Tatsache, daß sie sich »vornehmlich an den engeren Adressatenkreis der theologischen Fachwissenschaft wenden« (S. 77).

Im Hauptteil seiner Arbeit stellt Steinhauß das Programm Leos XIII. zur Erneuerung der theologischen Kirchengeschichtsschreibung dar (S. 105–220). Leo XIII. (1878–1903), dessen Ansatz eine »konstruktiv apologetische Ekklesiologie« (S. 105) war, setzte sich durch seine Enzykliken und die dadurch gegebenen Weichenstellungen theologischer und kirchenpolitischer Dignität für die Einheit der Kirche unter einem unfehlbaren höchsten Lehramt und ihren Charakter als »societas perfecta« ein. Für die Kirchengeschichtsschreibung entwickelte er dieses Programm in dem Schreiben »Saepenumero considerantes« vom 18. August 1883. Von den Zeitgenossen eher verstanden als Ankündigung der Gründung einer Akademie für Geschichte, sieht Steinhauß darin bereits die Darlegung der inhaltlichen Zielsetzung einer dezidiert katholischen Kirchengeschichts-